

---

*Religion et institutions dans le monde grec***Constructions, interprétations et représentations cultuelles de l'espace :  
les paysages religieux maritimes (*suite*)**

Conférences de l'année 2014-2015

**François de Polignac**

---

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/asr/1433>

DOI : 10.4000/asr.1433

ISSN : 1969-6329

**Éditeur**

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 95-104

ISSN : 0183-7478

**Référence électronique**François de Polignac, « Constructions, interprétations et représentations cultuelles de l'espace : les paysages religieux maritimes (*suite*) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 13 juillet 2016, consulté le 04 mars 2020.URL : <http://journals.openedition.org/asr/1433> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1433>

---

Tous droits réservés : EPHE

***Constructions, interprétations et représentations culturelles de l'espace :  
les paysages religieux maritimes (suite)***

Les années précédentes, l'analyse avait porté sur les moyens de définir un paysage religieux maritime en nous déprenant de nos propres perceptions et habitudes de pensée<sup>1</sup>. Dans un premier temps, c'est plutôt la diversité des composantes d'un tel paysage et de leurs interactions qui avait retenu l'attention, sans se focaliser d'emblée sur les divinités habituellement considérées comme maritimes. C'est seulement dans un deuxième temps que l'enquête s'est resserrée autour des puissances plus proprement liées à l'espace maritime, mais en veillant à multiplier les angles d'analyse afin de ne pas se laisser enfermer dans une sorte de discours tautologique. Ainsi la recherche a-t-elle d'abord porté, en 2013-2014, sur l'interprétation des espaces définis par une forte présence du dieu Poséidon, que celle-ci prenne la forme de sanctuaires ou de l'implantation de récits et de personnages divers (comme la geste théséenne, entre autres) en certains lieux précis. Cette première étape a permis de distinguer comment, dans un ensemble régional centré sur le golfe saronique mais ayant des prolongements jusqu'en Béotie d'un côté et dans les cités doriennes de l'Égée et d'Asie Mineure de l'autre, plusieurs groupements de sanctuaires et/ou de récits formaient des « systèmes de sens » en fonction de logiques de corrélation distinctes, mais susceptibles de se recouper partiellement. La possibilité d'intégrer pratiquement chacun de ces lieux, selon le contexte, dans un ou plusieurs réseaux de signification mais sans jamais parvenir à les inclure tous dans un seul système englobant, confirme à quel point il est important, quand on examine ces lieux, d'identifier les différents horizons de signification dans lesquels il peuvent se situer, selon quelle logique et quelle temporalité.

Parmi ces différents systèmes ou réseaux de signification, le plus familier sans doute correspond au modèle de l'amphictyonie, attesté par l'amphictyonie formée autour du sanctuaire de Poséidon à Calaurie, soit à partir d'une réalité ancienne remise à l'honneur au III<sup>e</sup> siècle, soit – plus vraisemblablement – créée de toutes pièces à cette époque, avec un air vaguement archaïsant, sous l'influence des Lagides, très présents dans le secteur. Quoiqu'il en soit, comme cela avait été relevé, c'est à cette époque que l'impact de cette formation se fit sentir non seulement dans les cités qui en étaient membres : Orchomène, Athènes, Égine, Épidaure, Trézène, Nauplie (Argos), Prasiai (Sparte), mais aussi dans leurs colonies en Asie,

---

1. *Annuaire EPHE-SR* 122 (2013-2014), p. 195-200 ; F. DE POLIGNAC, « Paysage maritime et monuments "signalétiques" : le Kynosèma de Chersonnèse », dans M. DANA, F. PRÉTEUX (éd.), *Identité régionale, identités civiques autour des Détroits des Dardanelles et du Bosphore, Dialogues d'Histoire Ancienne* Suppl. 15 (2016), p. 241-250.

comme Halicarnasse<sup>2</sup>. Le concept d'amphictyonie maritime ne peut être étendu sans précaution à d'autres réseaux ; mais il invite à s'interroger plus largement sur les différents types de groupement culturel qui, parce qu'ils semblent caractérisés par des systèmes denses de connexion par voie de mer, pourraient laisser penser à l'existence de véritables réseaux dépassant les contextes civiques et territoriaux et ouvrir sur des formes de solidarité culturelle dans un horizon maritime. Or, deux autres cas de système culturel apparent retiennent l'attention dans le même horizon régional que celui de l'amphictyonie de Calaurie : celui d'Apollon Pythéen et celui d'Inô-Leucothéa. Ces deux ensembles sont bien connus et ont chacun suscité une bibliographie abondante ; aussi ont-ils été étudiés en 2014-2015, en centrant l'analyse sur la question de leur fonctionnement éventuel en réseau maritime.

### 1. Apollon Pythéen

Les cultes et légendes relatifs à Apollon Pythéen (*Pythaeus*) sont rarement considérés du point de vue des connexions maritimes. L'historiographie les concernant s'est en effet focalisée pour l'essentiel sur des questions relevant plutôt de la définition des territoires, de la formation de l'hégémonie argienne en Argolide et dans les régions environnantes aux époques archaïque et classique, ainsi que de la définition des identités dans le Péloponnèse (la question des Dryopes). La plupart des analyses se fondent sur le passage que Pausanias (II, 36, 4-5) consacre à Asiné d'Argolide, cité qui aurait été détruite par les Argiens à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle en raison de son alliance avec Sparte, à l'exception du sanctuaire d'Apollon Pythéen qui aurait survécu jusqu'à l'époque du Périégète. Étant donné que la présence du Pythéen est ensuite attestée par des inscriptions dans le sanctuaire d'Apollon Deiradiotas à Argos, actif à l'époque archaïque, et qu'une tradition placée sous l'autorité de la célèbre poétesse Télésilla attribue la création de son culte au héros argien Pythaeus, le dieu passe souvent pour être un « marqueur » de la domination ou de l'influence argiennes dans tout un ensemble de secteurs ou de cités où son culte est connu à différentes époques. Ainsi, des offrandes du VI<sup>e</sup> siècle au nom du « Pythaeus » trouvées dans des sanctuaires d'Apollon situés dans des régions du littoral oriental du Péloponnèse (sanctuaire d'Apollon Tyritas à Tyros en Thyréatide, d'Apollon Maléatas à Kosmas en Cynurie) seraient l'indice de la fréquentation de ces secteurs par les Argiens avant que Sparte n'en prenne le contrôle. À Sparte même et en Laconie (à Thornax, près de Sparte), la présence du dieu attestée par des sources plus tardives découlerait de l'intégration de ces régions et de leurs cultes à la cité lacédémonienne. Enfin, différentes attestations littéraires et épigraphiques mentionnent des sanctuaires, cultes ou propriétés du dieu à Hermione, Épidaure, Mégare, associés à des récits allusifs aux obligations qu'auraient eu certaines de ces cités vis-à-vis du culte d'Apollon Pythéen et par conséquent d'Argos. On verrait ainsi se dessiner une sorte de réseau culturel centré sur Argos et manifestant la prééminence régionale de cette cité. La présence du dieu à Rhodes (connue par des inscriptions du IV<sup>e</sup> siècle) confirmerait la connexion argienne du dieu.

---

2. *Annuaire EPHE-SR* 122 (2013-2014), p. 199-200.

À la dimension politique et territoriale viendrait s'ajouter la dimension « ethnique » du culte. Asiné, comme Hermione et Halieis, était considérée comme peuplée de Dryopes, du nom d'un peuple de Grèce centrale à la légende complexe, parfois considéré comme coupable de sacrilège envers l'Apollon de Delphes et pour cette raison soumis par Héraclès et déplacé en Argolide. Le rôle central est ici joué par un péan de Bacchylides (fr. 4) en l'honneur du Pythéen, dont les fragments semblent rappeler l'histoire de la soumission des Dryopes par Héraclès, leur installation dans leur région d'implantation historique, et la fondation du culte d'Apollon Pythéen par le devin Mélampous, venu de Pylos mais souverain d'une partie de l'Argolide et par conséquent figure représentative de la domination argienne. Parachevant l'appropriation argienne du dieu et de ses légendes, déjà attestée par la tradition attribuée à Telesilla, la composition et l'exécution de ce péan marqueraient ainsi le moment exact où la figure du Pythéen devient le vecteur d'une domination argienne clairement articulée dans sa triple dimension politique, territoriale et ethnique. C'est ce qui a amené Barbara Kowalzig à comparer le réseau cultuel du Pythéen à une véritable amphictyonie, sous contrôle argien et peut-être centrée sur le sanctuaire d'Asiné ; et comme l'aire d'influence (*catchment area*) d'Apollon recouvre presque exactement celui de l'amphictyonie de Calaurie (Argolide, golfe saronique, Laconie orientale), B. Kowalzig a même posé l'hypothèse d'un conflit entre les deux organisations culturelles et d'une sorte de substitution d'Apollon à Poséidon à l'Âge du Fer comme conséquence de la « dorianisation » du Péloponnèse<sup>3</sup>.

Ce n'est pas ici le lieu de procéder à l'examen critique complet du dossier ; quelques remarques suffiront. Il convient en premier lieu de souligner les anachronismes qui sous-tendent nombre de récits, et en tout premier lieu celui de Pausanias, sur les circonstances et conséquences de la destruction d'Asiné<sup>4</sup>. Que la cité ait été détruite à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle semble confirmé par l'archéologie – mais la survie sur le long terme d'un sanctuaire d'Apollon est, elle, beaucoup plus problématique. Tout le reste semble relever de contextes plus tardifs ; ainsi, le transfert des Asinéens, installés par les Spartiates sur une nouvelle Asiné en Messénie, est à mettre en parallèle avec les installations analogues par Sparte des Naupliens, chassés par les Argiens, à Mothoné en Messénie, et des Éginètes, chassés par les Athéniens, en Thyréatide, deux opérations datées du V<sup>e</sup> siècle. La légende des Dryopes, qui n'est souvent étudiée qu'en fonction de ses liens avec Apollon Pythéen, forme en réalité un ensemble beaucoup plus vaste. De nombreux récits mettent effectivement en scène une soumission et un déplacement de ce peuple volontiers présenté comme turbulent, voire « primitif », mais en se limitant au cadre de la Grèce centrale et sans qu'il y ait nécessairement sacrilège vis-à-vis du sanctuaire de Delphes. Les Dryopes jouent un rôle important dans la définition des identités ethniques en Grèce centrale, en tant que peuple « premier installé » qui doit céder sa place – par

3. B. KOWALZIG, *Singing the Gods. Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford 2007, p. 149-150.

4. I. RATINAUD-LACHKAR, « Insoumise Asiné ? Pour une mise en perspective des sources littéraires et archéologiques relatives à la destruction d'Asiné par Argos en 715 av. n.è. », *Opuscula Atheniensia* 29 (2004), p. 73-88.

exemple aux Doriens ; mais ce processus de définition prend place à une époque qui ne peut être très ancienne. La légende des Dryopes d'Argolide et de leur association à Apollon Pythéen ne constitue donc qu'un rameau très particulier de cet ensemble dont les thèmes caractéristiques sont réinterprétés selon l'optique très spécifique de la période qui voit Argos affirmer sa maîtrise sur l'Argolide. Il est vrai qu'à l'époque hellénistique la cité d'Asiné en Messénie frappe des monnaies représentant Apollon et le héros Dryops ; mais, lorsqu'au début du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., les cités d'Hermione en Argolide et d'Asiné en Messénie s'entendent pour célébrer leur parenté dryope en établissant une convention d'invitation réciproque à leurs principales fêtes religieuses, c'est au culte de Déméter Chthonia d'Hermione, et pas du tout d'Apollon, que les délégués d'Asiné sont invités à participer<sup>5</sup>. Le lien avec Apollon semble plus important pour rattacher les Dryopes supposés de Messénie à leur Argolide d'origine (et c'est bien là le sens du récit de Pausanias qui se comprend très bien à la lumière de la célébration des « parentés légendaires » typiques des époques hellénistique et romaine), que pour manifester l'identité dryope d'Hermione<sup>6</sup>.

C'est ce genre de décalage qui rend problématique l'idée d'un fonctionnement du « réseau pythéen » en amphictyonie maritime. Certes, plusieurs des lieux concernés par le culte du dieu sont en situation maritime : Mégare, Trézène, Épidaure, Hermione, Asiné d'Argolide, Tyros et la Cynurie, Asiné de Messénie. Mais les liens ne semblent ni suffisants ni assez constants pour conférer un rôle primordial et permanent à ce type de connexion. Les traces du Pythéen en Laconie orientale semblent en fait dater de la deuxième moitié voire de la fin du VI<sup>e</sup> siècle, époque où la Cynurie et la Thyrréatide sont entrées dans l'orbite de Sparte. Si les relations maritimes – bien attestées – entre Argos et toute la côte orientale du Péloponnèse peuvent avoir joué un rôle dans la diffusion du culte à l'époque archaïque, les traces de ce culte n'apparaissent qu'à une époque où elles doivent être interprétées plutôt en fonction de la construction territoriale de l'état spartiate. Toutes les données disponibles sur le culte dans les cités d'Argolide s'insèrent également dans une logique plutôt territoriale et foncière – il y est beaucoup question des domaines détenus par le dieu dans la région, de bornages et de pâturages, de droits sur des territoires et des sanctuaires. C'est encore à propos des cités dryopes que la logique maritime semble jouer un rôle important. Celles-ci en effet (Hermione, Halieis, Asiné) sont plus particulièrement réputées pour être peuplées de gens de mer et expertes en pêche et en produits marins. Dans l'Asiné d'Argolide comme dans celle de Messénie, l'acropole, qui surplombe la mer, est entourée par deux ports. Mais, comme on l'a vu, même quand ces cités, profitant des marges de manœuvre que la fin de l'hégémonie spartiate donne aux anciens protégés de Messénie, cherchent à renouer au nom d'une origine ethnique commune, le culte d'Apollon Pythéen ne semble pas jouer de rôle fédérateur.

L'exemple du Pythéen montre donc clairement qu'un ensemble cultuel qui a toutes les apparences d'un « réseau » peut en réalité ne fonctionner que partiellement

---

5. *Inscriptiones Graecae* IV, 679.

6. O. CURTY, *Les parentés légendaires entre cités grecques*, Genève 1995.

et selon des logiques différentes, en fonction des lieux et des époques. Il n'y a donc pas concurrence entre cet Apollon et le Poséidon de Calaurie, et le premier n'a certainement pas supplanté le second. Ce n'est pas ainsi qu'il faut interpréter les traditions rapportant qu'Apollon et Poséidon avaient procédé à un échange, le premier offrant Calaurie et Ténare au second en échange de Délos et Delphes.

## 2. Inô/Leucothée

La légende et les cultes d'Inô/Leucothée forment un très vaste ensemble enraciné dans un contexte régional qui, comme précédemment, associe la Béotie à l'aire du golfe saronique (Mégare et l'isthme de Corinthe), avec les mêmes prolongements vers les côtes de la Laconie (côte est : Épidaure Limera, Prasiai ; côte sud-ouest : Thalamai) et de la Messénie (Coroné). Mais ils débordent aussi très largement de ce cadre : le culte de la déesse et/ou de son fils se sont répandus vers l'ouest, tout spécialement en Italie où Leucothée occupe une place majeure dans le célèbre sanctuaire de Pyrgi en Étrurie et dans le complexe cultuel du Forum Boarium à Rome, où elle est identifiée à Mater Matuta ; il s'est également diffusé dans une large partie de l'Orient hellénistique<sup>7</sup>. La dimension maritime de la princesse béotienne, fille de Cadmos devenue divinité est bien connue : selon la version la plus commune, c'est pour avoir comploté contre les enfants du premier mariage de son époux, le roi Athamas d'Orchomène, qu'Inô doit fuir avec son fils Mélicerte. Arrivée au sommet des falaises Moluriennes, près de Mégare, elle se jette avec son enfant dans les flots et devient instantanément la déesse Leucothée, tandis que le corps de son fils Mélicerte, apporté par un dauphin, échoue sur le rivage de l'isthme de Corinthe où il devient l'objet d'un culte dans le grand sanctuaire de Poséidon, sous le nom de Palaimon – et l'instauration de ce culte serait à l'origine des jeux isthmiques créés par le roi Sisyphe en l'honneur du jeune héros. Le fils et la mère deviennent dès lors protecteurs des marins qu'ils sauvent des tempêtes. Pour Leucothée, cette fonction est connue de longue date : dans l'*Odyssée* (V, 333-353), c'est elle qui intervient pour sauver Ulysse de la noyade dans la tempête que Poséidon a déchaînée alors que le héros arrive en vue de l'île des Phéaciens, et qui lui remet son voile pour lui permettre de gagner le rivage.

On pourrait donc penser que l'on a, dans le secteur entre Mégare et Corinthe, un authentique foyer légendaire et cultuel susceptible d'avoir rayonné, par voie de mer, vers d'autres secteurs côtiers. Mais un examen plus attentif oblige à nuancer cette vue. En premier lieu, même si l'idée que les jeux isthmiques ont été fondés en l'honneur de Mélicerte apparaît chez Pindare (*Isthm.* fr 6, éd. Snell), il est bien établi que c'est essentiellement dans la Corinthe romaine que le culte de Mélicerte/Palaimon a connu un développement monumental avec une forte coloration chtonienne et mystérique<sup>8</sup>. Étant donné le statut de colonie romaine de Corinthe, cet essor pourrait être considéré comme la conséquence en retour de la notoriété du

7. Pour le culte de Leucothée en Orient, voir en dernier lieu C. BONNET, *Les enfants de Cadmos : le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2015.

8. M. PIÉART, « Panthéon et hellénisation dans la colonie romaine de Corinthe. La "redécouverte" du culte de Palaimon à l'Isthme », *Kernos* 11 (1998), p. 85-109.

culte de Leucothée/Mater Matuta à Rome, donc comme un élément illustrant et valorisant l'articulation entre des traditions grecques locales et la religion romaine. Aussi le rôle du culte de Mélécerte/Palaimon sur l'Isthme est-il particulièrement souligné et mis en exergue par les sources d'époque romaine (Philostrate, le pseudo-Apollodore, Pausanias et Plutarque). À Mégare paradoxalement, là où la légende place le plongeur salvateur d'Inô et Mélécerte, on connaît un culte non pas de Leucothée en tant que déesse, mais d'Inô/Leucothée en tant qu'héroïne : son corps en effet, selon la tradition locale, aurait été rejeté sur le rivage mégarien, recueilli par les filles du roi Lelex et enseveli dans un *hérôon* signalé par Pausanias (I, 42, 7). Ainsi le caractère divin de Leucothée est-il contourné de façon à pouvoir installer un monument et un culte funéraires dans le paysage mégarien. Pourrait-il s'agir d'une manière de rivaliser avec les Romains de Corinthe en matière de culte héroïque ? Mégare cependant n'est pas le seul lieu où transparait une hésitation entre le caractère divin et le caractère héroïque d'Inô/Leucothée : aussi bien à Élée (selon Aristote) qu'à Thèbes (selon Plutarque), la question se posait de savoir s'il fallait honorer la fille de Cadmos comme une déesse ou comme une mortelle. Cette incertitude n'est pas sans importance : elle met en jeu la nécessité ou non d'avoir un corps auquel rattacher le culte, comme pour Mélécerte. Insister sur le caractère héroïque d'Inô/Leucothée donne la possibilité de disposer d'un corps, d'une tombe, et d'ancrer ainsi le culte dans le territoire. Dans la légende, en principe, Inô devient Leucothée à partir du moment où son corps disparaît dans les flots : la plongée est passage vers un autre statut dès lors que la corporéité d'Inô s'évanouit pour laisser place à la « déesse blanche ». Mais les réalités cultuelles locales montrent que le récit centré sur le plongeur des roches Moluriennes n'a pas toujours servi de référence et que la figure de Leucothée se prête à de nombreuses adaptations et transformations.

À Coroné en Messénie, par exemple, un lieu était consacré à Inô sur la côte, parce que c'était là qu'elle était ressortie de la mer après avoir acquis l'immortalité et pris le nom de Leucothée. Le récit ici reste articulé à la légende du plongeur mais c'est une « arrivée de la mer » d'Inô qui détermine le lieu de culte. Or ce thème de l'arrivée maritime, qu'il s'agisse de la déesse elle-même ou d'autres figures, joue un rôle central dans plusieurs des légendes et des cultes associés à Leucothée et/ou Mélécerte/Palaimon. À Prasii, en Laconie, l'arrivée d'Inô au cours de ses errances – donc en temps que mortelle, chassée de Béotie – est associée à l'échouage sur la côte d'un coffre jeté à l'eau par Cadmos, qui contenait l'enfant Dionysos dont Inô devient la nourrice – un de ses principaux rôles dans la légende, effectivement. Sur l'île de Ténédos, en face de la Troade, la présence de Palaimon est évoquée en termes évidemment fort obscurs par Lycophron (229-231). Or, l'île est le lieu de plusieurs arrivées maritimes heureuses : d'abord, quand l'île est encore appelée Leucophrys, celle de Ténès, le fondateur de Ténédos, et sa sœur Hémithée (appelée Leucothée par Eustathe), jetés à la mer dans un coffre par leur père ; ensuite quand la flotte grecque venue d'Aulis s'arrête à Ténédos avant de faire voile vers la Troade (et c'est à l'arrivée de ces navires que Palaimon assiste chez Lycophron).

Associer Leucothée à l'heureux débarquement est évidemment dans la logique de l'épisode du sauvetage d'Ulysse dans l'Odyssée. C'est bien pour aider le héros à



gagner le rivage que la déesse intervient. Assurément, l'épisode a un rôle particulier dans l'économie générale du récit : la tempête déclenchée par Poséidon vise en effet à montrer que l'île des Phéaciens est inaccessible par une navigation normale, qu'on ne peut y accéder sans un secours divin, pas plus qu'on ne peut la quitter par un moyen habituel – Ulysse ne pourra en partir qu'emmené par les Phéaciens sur un de leurs navires « automates », ces navires « divins » sans gouvernail ni pilote qui connaissent d'eux-mêmes les routes qu'ils doivent parcourir. Leucothée, en quelque sorte, aide Ulysse à rompre l'isolement des Phéaciens protégés de Poséidon et son intervention ne relève pas des moyens habituels de la navigation. Mais c'est toujours de préférence à une fin de voyage que la divinité est associée.

Le développement de la légende en Italie, et tout particulièrement à Rome, joue pleinement sur ce thème. L'assimilation de Leucothée et Mater Matuta, dont le culte est attesté sur le Forum Boarium, près du port de Rome, depuis l'époque archaïque, donne évidemment une résonnance toute particulière à la façon dont les Romains ont accueilli, perçu et adapté la légende et le culte de la fille de Cadmos<sup>9</sup>. C'est Ovide qui, dans les *Fastes* (III, 851-876 ; VI, 473-550) et les *Métamorphoses* (IV, 512-543), noue de la façon la plus serrée les différents aspects de la légende d'Ino et de Mélicerte avec les caractéristiques des cultes de Mater Matuta et Portumnus ; ce qui permet de voir en retour, dans les sources grecques d'époque impériale, comment les aspects les plus saillants de la légende et du culte chez les Romains ont pris une importance qu'ils n'avaient pas nécessairement auparavant chez les Grecs. Mais il faut aussi mettre en parallèle le récit du livre VI des *Fastes* avec l'*Énéide* de Virgile : l'arrivée d'Ino et Mélicerte dans le Latium primitif où ils sont amenés par les Néréides à la suite de leur plongeon, chez le premier, apparaît comme une préfiguration de l'arrivée d'Énée, une génération plus tard, chez le second<sup>10</sup>. Les lieux sont les mêmes (l'embouchure du Tibre), le même Évandré, roi des Arcadiens, accueille Ino quand il est jeune homme, puis Énée dans sa vieillesse. Mais c'est Hercule qui noue le lien le plus significatif entre les deux textes. Dans les *Fastes* en effet, c'est le héros qui, arrivé à Rome avec les troupeaux de Géryon qu'il mène sur le rivage, sauve Ino et Mélicerte de l'assaut des ménades excitées par Héra (qui poursuit Ino de sa vindicte en tant que nourrice de Dionysos). Chez Virgile, quand Énée débarque, il trouve les Arcadiens en train de fêter Hercule et apprend les exploits que le héros avait accomplis lors de son passage, autrefois – donc du temps d'Ino. Évandré lui narre en particulier le combat contre Cacus, qui est à l'origine de la création de l'Ara Maxima sur le Palatin. Et c'est la même Carmentis qui, chez Ovide, au chant VI, apprend à Ino et Mélicerte leur divination future – mise en relation avec les cultes de Mater Matuta et Portumnus sur le Forum Boarium, et qui, au chant I (483-484), annonce à Hercule son apothéose future, après son combat avec Cacus.

9. Il existe évidemment une bibliographie abondante sur ce thème. Une mise au point récente est celle de F. PRESCENDI, « La déesse grecque Ino-Leucothée est devenue la déesse romaine Mater Matuta : réflexions sur les échanges entre cultures “voisines”, dans N. BELAYCHE, J.-D. DUBOIS (dir.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris 2011, p. 187-202.

10. H. PARKER, « The Romanization of Ino (*Fasti* 6, 465-550) », *Latomus* 58 (1999), p. 336-347.



L'étroite association entre Inô et Hercule à Rome confirme que l'enjeu de la légende de la fille de Cadmos ne se limite pas à la simple arrivée heureuse depuis la mer, mais implique une forme d'articulation avec une logique territoriale. En même temps que l'arrivée d'Inô et Mélécerte crée une ouverture sur l'espace maritime qui rend possible l'arrivée d'Énée, celle, concomitante, d'Hercule poussant les troupeaux de Géryon, fait surgir les premiers repères de la future Rome. La princesse et le héros, tous deux thébains et tous deux en butte à l'hostilité d'Héra, créent simultanément les premiers lieux de la future topographie cultuelle de Rome, aussi bien en son cœur, le Palatin, qu'à sa limite, sur le Forum Boarium. Et si cette double dimension maritime et continentale est particulièrement claire à Rome, elle ne fait que jouer sur une caractéristique d'Inô que nous avons déjà décelée dans le monde grec.

Peut-on la retrouver aussi dans le monde étrusque ? Le célèbre sanctuaire portuaire de Pyrgi, près de Caere/Cerveteri, pourrait le laisser penser si, comme cela a été suggéré, le décor sculpté du fronton maritime du temple A représentait Inô, Mélécerte et Hercule<sup>11</sup>. Si cela était bien le cas, ce groupe daté du milieu du IV<sup>e</sup> siècle serait la première représentation en Italie de l'accueil d'Inô et Mélécerte, bien évidemment arrivés par mer, par un Hercule faisant sans doute étape sur le chemin de retour d'Ibérie. La double dimension maritime et continentale représentée par l'association d'Inô et Hercule aurait d'autant plus de sens que, selon la tradition qui voulait que les Pélasges aient habité l'Étrurie avant les Tyrrhéniens, c'est à Caere qu'ils s'étaient installés en premiers et avaient fondé le sanctuaire de Pyrgi. L'arrivée heureuse par mer et l'implantation territoriale seraient ainsi de nouveau connexes. Il faut cependant admettre que l'interprétation du fronton sculpté est très largement dépendante des récits romains plus tardifs et doit être accueillie avec prudence.

Il ressort de cet examen qu'il y a bien une cohérence dans les différentes légendes et les différentes manifestations du culte d'Inô/Leucothée et de Mélécerte/Palaïmon, mais celle-ci ne résulte pas uniquement d'une forme de connexion, de transfert ou d'influence par voie de mer. On voit plutôt se dessiner, en chaque lieu, une forme particulière, adaptée aux enjeux locaux, d'articulation entre le thème de l'arrivée maritime heureuse (qui peut être celle de la divinité et/ou de son fils ou celle d'autres personnages) et un thème de mise en place d'une réalité territoriale, souvent sous forme de topographie cultuelle. C'est, en fait, un trait dominant aussi bien sur l'Isthme, où le culte de Palaïmon et la célébration des jeux isthmiques dans le sanctuaire de Poséidon ont une portée beaucoup plus continentale que maritime, qu'à Rome. Plus qu'un hypothétique fonctionnement en réseau, le culte des deux déités illustre plutôt la plasticité de représentations et de pratiques articulant de diverses manières les deux dimensions maritime et continentale.

---

11. Voir en particulier les travaux de Giovanni Colonna sur Pyrgi : *L'alto rilievo di Pyrgi. Dei ed eroi greci in Etruria*, Rome 1996, et *Italia ante Romanum imperium*, IV. *Pyrgi e storia della ricerca*, Rome 2005.

Sont intervenus dans le séminaire :

Le 2 décembre 2014 : Lucijana Seselj (Université de Rijeka, Croatie/ANHIMA, bourse Fernand Braudel), « Seafarers and their Religion : Adriatic Perspective ».

Le 16 décembre 2014 : Valéria Gavrylenko (Université de Kiev, Ukraine/ANHIMA, post-doc Ville de Paris), « L'examen du corps chez les auteurs hippocratiques ».

Le 17 mars et le 24 mars 2015 : Vinciane Pirenne-Delforge, Directrice d'études invitée.

Le 7 avril 2015 : Charles Stocking (Université de Western Ontario, Canada) : « The Poetics of Sacrifice and the Anthropology of Feasting ».

Le 14 avril 2015 : Marie Augier (Université de Strasbourg/ANHIMA, post-doc Institut Emilie du Châtelet), « Les gynéconomes et les fonctions culturelles des femmes ».

Le 19 mai 2015 : Ioannis Mylonopoulos (Columbia University, USA), « The Polis Cave on Ithaca Or How to Fake a Homeric Past ».

Le 26 mai 2015 : Claudia Michel (Université de Fribourg), « Le paysage religieux dans les comédies d'Aristophane »

